

Anima e identità umana nella filosofia e teologia medievale

Costante Marabelli

Facoltà di Teologia (Lugano)

Premessa

Individuare che cosa caratterizzi l'identità umana nella filosofia e teologia medievale è impresa che richiederebbe una ricerca molto laboriosa e vasta. La ricostruzione storica dell'antropologia filosofica e teologica medievale, allo stato delle mie conoscenze, resta episodica, dettata da interessi disparati.

D'altra parte – si potrebbe tranquillamente dire – non esiste scrittore medievale che non abbia tematizzato il valore “uomo”¹. Spesso si enfatizza con intento ideologico la categoria storiografica (che come tale non è mai “neutra”) di «umanesimo» contro un medioevo che avrebbe fortemente penalizzato l'umano. È un fatto che nella letteratura medievale ci siano espressioni anche forti di *contemptus mundi* e sottolineature che a tutta prima potrebbero apparire come esagerata umiliazione dell'«umano». Mi vengono, ad esempio, in mente alcuni accenti di sant'Anselmo d'Aosta, che non si fatica a trovare in tanti altri autori medievali:

«Terret me vita mea. Namque diligenter discussa apparet mihi aut peccatum aut sterilitas fere tota vita mea. Et si quid fructus in ea videtur, sic est aut simulatum aut imperfectum aut aliquo modo corruptum, ut possit aut non placere aut displicere deo. Ergo o peccator, vita tua, non iam fere tota, sed certe tota, aut in peccato est et damnabilis, aut infructuosa et contemptibilis»².

¹ Cfr. I. BIFFI, *La riflessione sull'«umano» nella teologia medievale (Appunti)*, in Id., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino. Saggi*, Jaca Book, Milano 1995, 217-222.

² *Meditatio I*, in I. BIFFI – C. MARABELLI (edd.), *Orazioni e meditazioni*, Jaca Book, Milano 1997, 428-429: «La mia vita mi fa paura. Vagliata attentamente, quasi tutta la mia vita mi appare o peccato o sterilità. E se qualche frutto in essa si vede, è così simulato o imperfetto o in qualche modo corrotto che, sicuramente

Ma tutte queste espressioni, che testimoniano l'acuta coscienza della non riuscita umana, si collocano nell'orizzonte di un desiderio di compimento suscitato dalla (e ontologicamente fondato nella) certezza di fede nella salvezza. Si può pertanto affermare che questo non è pessimismo, ma solo conseguenza psicologica di una condizione esistenzialmente vissuta come *exilium*, separazione dalla piena realizzazione umana. La coscienza del peccato e della *sterilitas* della vita ancora in attesa dell'avvento completo di Dio convive con la certezza metafisica di un Dio tutt'altro che assente nella creatura umana. Basti pensare all'espressione così intensa della presenza di Dio nell'animo umano formulata da Agostino, maestro di tutti i pensatori medievali: «tu autem eras interior intimo meo...»³. Si tratta dell'interiorità agostiniana che tutti sanno non essere semplicemente psicologica, ma ontologica, esprimente quell'energia immanente che fa essere la creatura, la promuove dall'interno, la sostiene e la strappa ogni istante al suo nulla.

Di là dagli apparenti pessimismi psicologici, e passando alle concezioni ontologiche sull'uomo, nei pensatori cristiani medievali riscontriamo che ogni forma di teorizzazione sull'uomo – intendendo per teoria qualcosa di oggettivabile, che si lascia ammirare e controllare per la sua razionalità – sicuramente riceve provocazione, illuminazione e stimolo dalla fede nella redenzione/glorificazione dell'uomo ad opera di un Dio che prende la carne dell'uomo. La riflessione cristiana patristica e medievale introduce nel dibattito antropologico, già acceso nell'antichità, un elemento *nuovo* che potremmo chiamare, con i Padri, οἰκονομία o piano divino di salvezza per l'uomo, che si realizza compiutamente nel mistero di Cristo. Nell'apocalisse o farsi riconoscere nella storia di un disegno eterno c'è una parte che compete all'uomo: essa è la fede, un affidamento che si produce quando l'uomo avverte potentemente di esser stato fatto oggetto di amore da parte di Dio. Penso sia qui, in questa certezza, nel mistero di questa dignità umana percepita come grazia, che si attiva l'interesse completamente rinnovato del credente per l'uomo. È sulla base di questo ottimismo ontologico generato dalla fede nella buona notizia che si attiva ciò che un illustre medievalista chiamava «socratismo cristiano»⁴.

o non piace o dispiace a Dio. La tua vita, dunque, uomo peccatore, non quasi tutta ma certamente tutta, è nel peccato e va condannata, oppure è senza frutto e va disprezzata».

³ *Confessiones*, III, 6.

⁴ É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1964 (orig. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932), 269-292 («La conoscenza di se stesso e il socratismo cristiano»); cfr. anche M.-D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, a cura di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1991² (orig. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Etudes médiévales, Montréal 1969), 43-46.

È per questo che nel medioevo l'investimento di energie razionali nella comprensione dell'essere umano non è stato affatto qualcosa di trascurabile. «[...] La natura stessa dell'uomo è un punto, sul quale la Bibbia aveva qualche cosa da insegnare ai filosofi», scriveva Gilson⁵. Ciò che il credente riconosce e afferma sull'uomo – immagine e somiglianza di Dio – sorpassa talmente le dottrine elaborate dagli antichi, per quanto concerne la dignità dell'uomo, che è provocato a ricercarne una più compiuta intelligibilità, il modo cioè di farsi meglio accogliere dalla ragione.

Questa è la sfida anche del cristianesimo di oggi. Di fronte ai problemi bioetici, ad esempio, il compito che la coscienza credente avverte è proprio quello di rendere su di un piano di piena accettabilità razionale (filosofica) i valori e i principi di sacralità e di intangibilità che sono come custoditi nella sua fede. Si tratta davvero, oggi come nel medioevo, di raccogliere la sfida della razionalità, che vuol dire entrare in discussione profonda, spregiudicata e critica, coi modi odierni della ragione, non tanto per giustificare l'alternativa alla ragione, ma per contribuire a rafforzare le convinzioni razionalmente condivisibili sull'essere dell'uomo.

1. Centralità della libertà

Tornando alla storia passata, non si può dire certo che nella riflessione razionale degli antichi filosofi manchino le attestazioni dei segni del "divino" nell'uomo, e quindi della sua dignità. Basterebbe solo pronunciare i nomi di Platone, Aristotele, Plotino. Ma nell'antropologia di questi e altri pur grandi pensatori dell'antichità il tema e il dramma della libertà non ha quella centralità e quello spessore ontologico che subito è evidente a chi ha coscienza di stare all'interno di una storia di salvezza, esplicitata dal racconto del peccato e dalla sua storica sconfitta da parte dell'amore divino e del suo riconoscimento da parte dell'uomo. La riflessione sull'uomo e sulla dignità dell'uomo che il cristianesimo coltiva all'insegna della categoria del perdono e nella riproposta di amicizia da parte di Dio all'uomo ribelle, porta a conferire un rilievo inedito alla libertà nell'uomo, come di un carattere della presenza del divino in lui: così, ad esempio, un san Bernardo «fa del libero arbitrio umano l'immagine di Dio per eccellenza»⁶ o un Tommaso d'Aquino, sulla scia di Giovanni Damasceno, afferma che l'uomo è *imago Dei* proprio perché egli stesso,

⁵ GILSON, *Lo spirito...*, 270.

⁶ *Ibid.*, 271.

come l'*exemplar* divino, «est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem»⁷.

Questa centralità della libertà, o meglio di una dignità fondata sulla libertà – che noi qui possiamo solo evocare rapidamente –, provoca un'ermeneutica delle stesse antropologie espresse dai diversi filosofi antichi, che sono lette in una dialettica differente rispetto alla dialettica in cui storicamente si ponevano. Questa centralità ora può comandare – non certo però in un senso obbligato o scontato – il discernimento tra modelli antropologici, una loro discussione critica, una loro correzione, una loro riplasmazione, e anche un loro libero gioco. In questo senso la patristica e il medioevo cristiani sono stati un grande laboratorio. L'intelligenza della propria fede (teologia) è stata per i cristiani di tutti i secoli un'operazione vitale e non di facile accomodamento nelle dottrine ricevute da tradizioni estranee.

Nella storia patristica e medievale l'interlocutore filosofico del cristianesimo a lungo e quasi monopolisticamente restò il platonismo nelle sue molteplici versioni. Il dibattito venne poi assumendo una nuova intensità dialettica quando nel secolo XIII riuscirà a riemergere (da un oblio non del tutto involontario) e ad apparire per quello che era il "naturalismo" aristotelico.

Anche prima della riscoperta di Aristotele, pur in un clima epocale dominato dai molteplici volti dell'ascendenza platonica, una dialettica nell'affrontare il tema antropologico non è tuttavia assente, anzi essa è in realtà molto operante. L'acclimatarsi del platonismo entro il pensiero dei teologi cristiani non fu un'operazione così naturale come di solito si trova affermato: la cosiddetta "ellenizzazione" fu in realtà un fatto tutt'altro che acritico e privo di inquietudini.

Il nostro contributo qui sarà quello semplicemente di dare un'idea di come si rielabori nella teologia medievale il concetto di anima umana e come a questo concetto si affianchi quello di persona. Se otterremo come risultato di creare una consapevolezza, anche solo parziale, di come – attraverso quali tensioni, quali nodi teorici – si è sviluppato il dibattito sull'identità umana nel medioevo, potremo considerarci soddisfatti.

⁷ *Summa theologiae*, I-II, prologus («...dopo aver detto dell'esemplare, ossia di Dio, e di quelle realtà che hanno avuto origine dal potere divino secondo la sua volontà, resta ora da considerare la sua immagine, ossia l'uomo, che è tale perché anch'egli è principio di ciò che fa, in quanto in certo qual modo ha nei propri atti libertà di giudizio e potere realizzativo»).

2. Corpo, anima e spirito

L'identità dell'umano e dell'uomo nel medioevo è indissociabilmente connessa con il problema dell'anima. In questo senso la riflessione patristico-medievale si trova alla confluenza principalmente delle concezioni sull'anima ebraica e greco-pagana⁸.

Già l'AT comportava un'antropologia tricotomica (*nefesh*/anima – *basar*/corpo – *ruash*/spirito) che si distingueva rispetto alla fondamentale dicotomia anima/corpo di matrice ellenica. Questa linea veterotestamentaria, che senza dubbio indicava una sua maggiore complessità rispetto a quanto offriva l'approccio al problema dell'uomo dei Greci, riceve dal mistero cristiano una corroborazione che si pone come virtuale radicalizzazione della dialettica tra antropologia greca e antropologia biblica.

Questa tensione dialettica può essere storicamente seguita nel pensiero apologetico e patristico. Per un verso si possono registrare resistenze nei confronti di un dualismo corpo/anima⁹ e per un altro verso la tendenza a far comparire un ulteriore elemento che si diversifica rispetto all'unità psico-somatica. Origene, per esempio, si trova nella consapevolezza di tutta una serie di questioni, che poi saranno ininterrottamente presenti alla coscienza critica dei medievali. Si chiedeva:

«L'anima è corporea o incorporea, semplice o composta? [...] È stata creata, come alcuni ipotizzano, oppure è increata? E, se è stata creata, in che modo ciò è avvenuto? È essa contenuta, come certuni pensano, nella semenza corporale e trasmessa come il corpo, o viene dal di fuori, già perfetta, per rivestire il corpo già formato e pronto a riceverla nelle viscere della donna? E, in questa ultima ipotesi, giunge appena creata, fatta nell'attimo stesso in cui il corpo si forma, così da dover vedere la causa della sua creazione nella necessità di animare il corpo; oppure, fatta da molto, si deve pensare che abbia un qualche motivo per venire a prendere questo corpo; e, se così è, qual è questo motivo? [...] Bisogna sapere inoltre se essa si riveste del corpo una sola volta, non cercandolo più quando lo ha lasciato; o se, una

⁸ Tanti altri influssi non strettamente "greci" naturalmente finiscono per esercitarsi nel cristianesimo. Non solo di indole filosofica, e specialmente in certe rielaborazioni dell'iconografia cristiana, come ad esempio il tema della «pesatura dell'anima» già presente nel *Libro dei morti* degli antichi Egizi. Cfr. J. LE GOFF, voce «Anima», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana (Treccani), Roma 1991, vol. I, 798.

⁹ Cfr. ad esempio TERTULLIANO, che sotto la suggestione del medico pagano stoico Sorano, riteneva l'anima corporea, parlando di *corpulentia animae*: *De anima*, ed. J. H. Waszink (Meulenhoff, Amsterdam 1947; CCSL 2, 1954) c. 9, 63: «Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est et effigies ex impressione formata».

volta lasciato, lo riprende di nuovo, vuoi per tenerlo per sempre, vuoi per riabbandonarlo un'altra volta. Per conoscere se stessa l'anima deve ancora sapere [...] se vi sono altri spiriti della sua stessa natura e altri di natura differente, vale a dire se vi sono altri spiriti ragionevoli come lei e altri sprovvisti di ragione; e se essa è o no della stessa natura degli angeli, dato che non si vede come potrebbero differire tra loro ragionevole e ragionevole»¹⁰.

Sono quesiti che prendono senso da una situazione mutata rispetto a un'antichità che ignorava i tratti del Dio biblico, creatore e salvatore.

Origene conclude che l'anima, così problematica nel suo solidarizzare col corpo, non è altro che *voûς* (*mens*) decaduto che ha pertanto solo una condizione provvisoria: «emendata e corretta, tornerà ad essere intelligenza»¹¹. Anche san Tommaso, seguendo tutt'altri procedimenti, indicherà nella vita "noetica" la natura profonda e il compimento dell'umano. Ed è sicuramente un approccio storiografico insensato (e completamente infondato) quello di chi volesse leggere tanto in Origene quanto in san Tommaso un intellettualismo contro un misticismo, la mente contro l'affetto. Platone e Aristotele insegnavano (a differenza di Kant, per esempio) che l'intelligenza è comunione, identificazione profonda, intima, con l'oggetto, ma noi purtroppo siamo figli anche di Kant e quindi abbiamo perduta la capacità di riconoscere questa intenzionalità all'intelligenza.

Senza percorrere la storia psicologica dell'intero medioevo che, come si diceva all'inizio, è difficile da delineare e impossibile ridurre a unità senza sacrificare imperdonabilmente una ricchezza di variazioni e di accentuazioni, possiamo richiamare due momenti in cui si è intensificata la riflessione psicologica: il secolo XII e il secolo XIII.

¹⁰ ORIGENE, *Commentarium in Canticum Canticorum*, transl. Rufini, II, ed. W. A. Baehrens (*Origenes Werke*, 8. Bd., Hinrichs, Leipzig 1925) 146: «Inter haec ergo erit animae quaedam etiam sui agnitio, per quam scire debet, quae sit eius substantia, utrum corporea an incorporea et utrum simplex an ex duobus vel tribus an vero ex pluribus composita. Sed et iuxta quorundam quaestiones utrum facta an omnino a nullo sit facta; et, si facta sit, quomodo facta sit, utrum, ut putant aliqui, in semine corporali etiam ipsius substantia continetur et origo eius pariter cum origine corporis traducitur, an perfecta extrinsecus veniens parato iam et formato intra viscera muliebria corpore induitur. Et si ita sit, utrum nuper creata veniat et tunc primum facta, cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturae eius animandi corporis necessitas exstitisse credatur, an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire aestimetur; et si ex causa aliqua in hoc deduci creditur, quae illa sit causa, ut agnosci possit, "scientiae" opus est. Sed et illud requiritur, utrum semel tantum corpore induatur et id postmodum depositum ultra non quaerat, an cum semel susceptum deposuerit, iterum assumat; et si secundo, sumptum semper habeat an aliquando iterum abiciat. [...] Et adhuc in cognitione sui anima requirat, si est aliquis ordo aut sunt aliqui spiritus eiusdem cum ipsa substantiae, alii vero non eiusdem, sed diversi ab ea, id est si sunt et alii spiritus rationabiles, ut ipsa est, et alii carentes ratione; et si eadem est ipsius, quae et angelorum substantia, quoniam rationabile a rationabili nequaquam differre creditur».

3. Ricerca del concetto di spiritualità. Il vocabolario dell'anima nel secolo XII

Chenu, in un interessante articolo, ha richiamato l'attenzione su un fenomeno che certamente non fu casuale: l'apparizione negli anni '60 del secolo XII di opere come il *De spiritu et anima* di Alchero di Clairvaux, il *De discetione animae, spiritus et mentis* di Acardo di San Vittore, il *De differentia spiritus et animae* traduzione dall'arabo del siriano Costa ben Luca, che fin dai loro significativi titoli mirano alla chiarificazione dei concetti di anima e spirito¹². L'articolo documenta ben al di là di queste sole opere e al di là del solo secolo XII una mobilità semantica di termini come *spiritus*, *anima*, *ratio*, *mens*, *ratio*, *intelligentia*, *intellectus*: «Questa convergenza, molto significativa della preoccupazione del secolo, – fa notare Chenu – ci fornisce un caso tipico della legge evolutiva della lingua psicologica, secondo la quale la proliferazione dei vocabolari si produce in una confusione inestricabile che nello stesso tempo è uno sforzo di chiarificazione e di classificazione sempre troppo corto per conservare la ricchezza delle percezioni iniziali. D'altra parte quasi sempre la diversità delle fonti letterarie utilizzate giunge, come in questo caso, a sovraccaricare ancor di più l'irriducibile varietà delle esperienze psicologiche e spirituali, alla ricerca di vocaboli adeguati»¹³.

Inseguire i significati di *spiritus* potrebbe dare l'impressione di una "babele", ma in realtà mostra come, nell'inquietudine di un linguaggio che fatica a rendere un'esperienza, si venga solidificando, per così dire, un significato complesso del termine che poi la modernità si incaricherà di unidimensionare e alla fine banalizzare. Richiamiamo le osservazioni di Chenu: «*Spiritus* designa allora globalmente tutto ciò che nell'uomo attiene all'intelligenza – sia essa chiamata ragione, intelletto, *mens* – e alle facoltà affettive corrispondenti, volontà, amore. Le categorie bibliche *caro-spiritus* finiscono per confermare a loro modo questa posizione filosofica, pur conferendole un accento religioso originale. La natura stessa, titolare di queste

¹¹ *Principia*, transl. Rufini, ed. P. Koetschau, II, 8, 3 (*Origenes Werke*, 5. Bd., Hinrichs, Leipzig 1913, 158): «Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens». Tr. it. del passo in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 17.

¹² M.-D. CHENU, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 41 (1957) 209-232, articolo recentemente ripubblicato in Id., *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura di G. Spinosa, Olschki, Firenze 2001, 171-194, da dove si cita.

¹³ *Ibid.*, 171.

potenze, è chiamata *spiritus*, si tratti dell'uomo o dell'angelo, *spiritus* per antonomasia»¹⁴.

Infine il medievalista domenicano conclude: «L'uomo non si risolve, e il cristiano meno di chiunque altro, a trattare il suo spirito come un mondo piatto e univoco; si accanisce a distinguere in esso, se non sempre "facoltà" distinte, livelli, proporzionalmente alla coscienza che acquisisce della sua anteriorità – e per certi della sua comunione con l'universo. Il più rigido razionalismo ha potuto invertire tra loro i valori (*ragione* prima di *spirito*, allora ridotto all'astrazione) oppure identificare l'*anima* e lo *spirito* (cfr. la lingua cartesiana, al servizio della disanimazione della natura); esso non sfugge alla distinzione, alle distinzioni che proliferano in vocaboli moltiplicati fino alla confusione. Sotto la mobilità di questi segni verbali, in tutti i secoli, si delinea molto fermamente una ripartizione, vantaggiosa per gli uni e per gli altri, dei valori dell'*anima* e dei valori dello *spirito*, anche in chi, come Tommaso d'Aquino, nel medioevo, ha mantenuto, contro la pressione delle parole e dei sistemi, l'unità dell'intelligenza, sia quando essa conosca la materia o la storia, sia quando contempi Dio»¹⁵.

Il secolo XII ha, tra i suoi numerosi meriti, anche quello di aver ricercato e di aver trovato la dimensione della spiritualità dell'anima in tutta la ricchezza dei suoi accenti. È interessante anche solo dare uno sguardo ad alcuni semplici titoli della produzione dei suoi scrittori: oltre quelli cui abbiamo fatto riferimento sopra, i *De natura animae* dei cistercensi Isacco de l'Étoile ed Aelredo di Rievaulx, il *De natura corporis et animae* di Guglielmo di Saint-Thierry, il *Paradisus animae* di Arnaldo di Bonneval, il *De unione corporis et animae* di Ugo di San Vittore, per non parlare dei due *Beniamin* (*maior* e *minor*) di Riccardo di San Vittore. Se poi ci si addentra nella lettura di queste opere si tocca con mano l'umanesimo del medioevo. Questa riflessione intensa sulla spiritualità dell'uomo non è stata estraneazione dalla storia, si radica in un vissuto spirituale-sociale e produce conseguenze spirituali-sociali, come ancora una volta Chenu ha indicato ne *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, 189.

¹⁵ *Ibid.*, 194.

¹⁶ Cfr. M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Etudes médiévales, Montréal 1969 (tr. it. *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, a cura di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1982).

4. Anima intellettuale unica forma sostanziale dell'uomo

Il secolo XII crea le premesse remote, come lo sfondo, per un'altra serie di discussioni che si attivano nel secondo momento su cui abbiamo detto di voler fissare l'attenzione. Questo è rappresentato dall'ampia riflessione nel secolo XIII sul concetto aristotelico di anima come *forma*, concetto che diviene problematico per chi, dopo aver coltivato il senso della spiritualità come fecero in modo particolarmente intenso gli uomini del secolo XII, si trova di fronte all'affermarsi di differenti modalità (soprattutto nei filosofi arabi) di identificare l'essere spirituale che penalizzavano la spiritualità della persona umana. Problematico non vuole dire rigettato – essere forma del corpo non significa ridursi ad essere tale per gli psicologi spiritualisti del secolo XII –, ma vuol dire variamente interpretato, sotto l'influsso dei commentatori arabi del *De anima* di Aristotele. Il confronto con il “naturalismo” antropologico aristotelico (un'anima, pur “intellettuale” in composizione sostanziale col corpo umano), temperato da una fugace e ambigua concessione alla indipendenza o separatezza del νοῦς rispetto al corpo¹⁷: ecco ciò che aveva originato il particolare “spiritualismo” dei filosofi arabi, così diverso da quello che era patrimonio dei cristiani. Fu necessario in questo contesto ritornare a comprendere il senso per un'anima spirituale personale di essere anche forma del corpo. Ciò che si poneva in discussione era l'uomo nella sua interezza e unità. Anche qui possiamo solo evocare, con una inevitabile semplificazione, i termini del dibattito e indicare il senso dell'intervento in esso di Tommaso d'Aquino¹⁸.

La dottrina dell'anima forma del corpo non era sconosciuta prima del ritorno di

¹⁷ *De anima*, III, 5 (430 a 16-26), tr. it. G. Movia, Rusconi, Milano 1996, 219: «E c'è un intelletto analogo alla materia perché [15] diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia. [...] Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre [25] l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi».

¹⁸ Sul dibattito e sulla posizione di Tommaso d'Aquino esiste un abbondante letteratura. Mi limito ad indicare alcuni lavori che aiutano a capire il senso e l'originalità della posizione di Tommaso: S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965; E.-H. WÉBER, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1970; cfr. Id., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Préface de Y. Congar, Vrin, Paris 1974; A. LOBATO (a cura di), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 28) Atti del Congresso della S.I.T.A., Roma 2-5 gennaio 1986, Massimo, Milano 1987; E.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 1991.

Aristotele¹⁹, ma è anche chiaro che il *De anima* di Aristotele, ricomparso nel secolo XII, si identifica con la dottrina dell'anima intellettiva-forma del corpo umano, con la dottrina dell'unità sostanziale psico-somatica dell'uomo.

Nei confronti del "naturalismo" aristotelico, lo spiritualismo medievale si difende in vari modi. Avicenna, che era stato un «discepolo infedele» di Aristotele, neoplatonico, interpreta l'intelletto agente, che il maestro concepiva «separabile» (ἡσυχαστός) dal mondo sensibile, come qualcosa di ontologicamente altro rispetto agli individui umani, una sostanza intellettuale separata. L'intelligenza, nell'individuo umano – che pure per Avicenna ha un'anima spirituale con un proprio intelletto possibile –, è preparata dall'esperienza dei sensi e si attua come per una illuminazione dell'intelletto agente separato. Si è osservato che questo aristotelismo, ad alcune condizioni, poté armonizzarsi con la tradizione agostiniana, specie con la dottrina dell'illuminazione, interpretando l'intelligenza umana solo in termini di passività e la spiritualità dell'anima principalmente come "luogo" di questo dono dell'intelligibile dall'alto. Di là di tutto però per un cristiano sensibile al valore della libertà come *imago Dei* questa interpretazione del soggetto umano poteva apparire improponibile o comunque molto insoddisfacente.

Ma anche l'aristotelismo intenzionalmente più fedele del "commentatore" Averroè, che pur concepiva una natura (= mondo sublunare, soggetto a generazione e corruzione) dove le forme non sono date da un intelletto agente separato ma da agenti naturali, pecca per così dire di uno "spiritualismo" che appariva estraneo al sentire cristiano. Averroè non riesce a concepire come compatibili, nell'intelletto possibile, l'essere forma di un corpo e la spiritualità, e sceglie per la sua spiritualità. L'intelletto possibile, cioè quello che, accogliendo gli intelligibili, conosce in senso proprio, di conoscenza universale, come tale è spirituale e non può essere forma di corpi. È concepito come un'intelligenza sovraindividuale, separata dalla materia e unica per tutta l'umanità.

L'anima intellettiva non è la forma sostanziale del composto umano se non in "modo equivoco"; i corpi dei singoli uomini possono avere come forma solo un'anima sensitiva, la cui facoltà più elevata è la *cogitativa*. «C'è dunque – come sintetizza Sofia Vanni Rovighi – una viva preoccupazione spiritualistica in Averroè, anche se questa preoccupazione finisca, per salvare lo spirito, col ridurre i singoli individui umani a semplici strumenti, generabili e corruttibili, nei quali opera l'unico spirito»²⁰. «È certo comunque – completa la stessa studiosa – che se l'unicità dell'in-

¹⁹ Cfr. ad esempio, Gilberto Porretano (sec. XII) nel testo cit. *infra* nota 38.

²⁰ VANNI ROVIGHI, *L'antropologia*, 36.

telletto *agente* affermata da Avicenna implicava solo una illuminazione delle nostre singole anime intellettive da parte di una intelligenza separata, l'unicità dell'intelletto *possibile* affermata da Averroè negava l'individualità dell'elemento spirituale che è nell'uomo, e siccome solo ciò che è spirituale è immortale, negava anche l'immortalità personale»²¹.

Queste dottrine creano un grande turbamento nella cristianità dell'epoca di Tommaso d'Aquino; i teologi si mobilitarono in vari modi contro la diffusione dell'averroismo nella Facoltà delle arti, dove si formavano le coscienze scientifiche non solo dei teologi, ma anche dei giuristi e dei medici. Una antropologia così penalizzante per l'individuo umano, poteva esporre a gravi conseguenze di strumentalizzazione. D'altra parte lo stesso Averroè, già concepiva una diversa e discriminatoria considerazione degli individui umani: ai "filosofi" o "scienziati" nella sua concezione è concessa una libertà di pensiero e di azione, anche nei confronti della verità religiosa, «sorella di latte» della verità filosofica, che alla grande massa è negata²².

Una risposta tra le più efficaci si trova nel *De unitate intellectus contra averroistas*²³ dell'Aquinate: non è la risposta della fede contro la ragione (anche se è la verità del cristianesimo quella che Tommaso alla fine difende), ma della ragione contro una teoria che si proponeva con i crismi della scientificità. Una lezione di metodo che vale ancora oggi²⁴. Tommaso accoglie la dottrina aristotelica dell'anima forma sostanziale del corpo umano, ciò viene a sottolineare la unità sostanziale psico-somatica dell'uomo.

I suoi critici – quelli che ispirarono la condanna del 1277 – hanno assimilato certe sue tesi al "naturalismo" aristotelico. È innegabile l'opzione per questo naturalismo, ma non era che un aspetto della dottrina tomistica sull'anima. In realtà per Tommaso l'anima dell'uomo non si esaurisce nell'essere forma di (in un vincolo sostanziale con) un corpo organico, è anche e principalmente un "qualcosa" che di

²¹ *La filosofia patristica e medievale*, in C. FABRO (a cura di), *Storia della filosofia*, Coletti, Roma 1954, 199.

²² Cfr. AVERROÈ, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini (testo arabo a fronte), BUR, Milano 2001³.

²³ Cfr. *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, a cura di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000.

²⁴ *Ibid.*, 187 (un san Tommaso insolitamente duro contro i maestri "averroisti" che preparavano i giovani universitari): «Queste sono le cose che abbiamo scritto per divellere questo errore, non mediante i dogmi della fede, bensì attraverso le parole e i ragionamenti dei filosofi. Se qualcuno, vantandosi di conoscenze pseudo-scientifiche, vuole dire qualcosa contro ciò che abbiamo scritto, non parli negli angoli o di fronte a ragazzi che non sono in grado di giudicare cose così difficili, ma scriva contro questo scritto, se ne ha il coraggio, e troverà non solo me, che sono l'ultimo, ma molti altri che difendono con zelo la verità, capaci di opporsi al suo errore e di colmare le lacune della sua ignoranza».

sua natura è sostanza spirituale o intellettuale, quindi immateriale e come tale ingenerabile e incorruttibile, in questo senso “separabile” dal corpo di cui si trova ad essere forma. Inoltre questa realtà spirituale che è l'anima umana non dipende da altro (intelletti separati) per esercitare le sue funzioni spirituali: i due intelletti di Aristotele sono “dimostrati” come due potenze dell'anima, grazie alle quali l'anima intellettiva accede con una propria azione all'intelligibile in potenza nei fantasmi sensibili (= intelletto agente), assimilandosi a questo intelligibile (= intelletto possibile): l'uomo ha in sé la capacità di entrare in comunione con ogni intelligibile e senza dipendere da altre entità spirituali.

Inoltre – e questo è un altro punto qualificante dell'antropologia tomistica – l'esercizio di questa *sua* capacità (che ha nome pensiero) è l'unica forma dell'uomo, ciò che da sola dà forma, ossia essere identità unità verità e bontà (nonché bellezza) all'intera sua vita, compresi tutti quegli aspetti per cui la vita dell'uomo sembra simile a quella degli altri animali o dei viventi privi di conoscenza. Aristotele aveva parlato di tre tipi di vita e quindi di tre anime come loro principi: la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva. Tra i contemporanei di Tommaso – e questa volta non erano tanto dei “filosofi” o “medici”, ma dei teologi – v'era chi concepiva la presenza di tutte e tre queste anime o forme nell'uomo, altrettante “forme” che davano senso e unità alle diverse funzioni vitali. San Tommaso ha sottolineato con vigore l'unicità della forma nell'uomo: la forma umana è il pensiero e sotto questa forma prendono significato e consistenza tutte le funzioni vitali di cui è soggetto l'uomo.

Anche solo da questi brevi accenni che richiamano in modo essenzialissimo il nucleo dell'antropologia di Tommaso si può intuire quanto questo tipo di identità umana, quanto questo suo modo di concepire la solidarietà profonda di corpo e spirito nell'uomo possa tornare utile all'orientamento nei problemi di bioetica odierni. L'antropologia tomista è senza dubbio uno dei regali più belli che il medioevo ci abbia tramandato. Certo i procedimenti inferenziali con cui Tommaso ha elaborato le sue tesi oggi dovrebbero essere integrati con una adeguata fenomenologia, con un maggiore appello alla descrizione dei “vissuti”. In ogni caso occorre essere coscienti che nello stesso Tommaso non manca affatto della fenomenologia. In Tommaso non si trova solo una antropologia “dimostrata”, ma anche “mostrata”, soprattutto nella trattazione dell'etica che è poi il campo di applicazione della antropologia. Un esempio tra i tanti potrebbe essere costituito dagli articoli della *Summa theologiae* che affrontano il tema del «gioco» (*ludus*)²⁵.

²⁵ Cfr. *Summa theologiae*, II-II, q. 168, aa. 2-4.

San Tommaso parla di una «stanchezza» dello spirito, di un «affaticamento» dell'anima che necessita di una ricreazione; questo avviene

«soprattutto perché nelle operazioni dell'anima si affatica anche il corpo in quanto cioè l'anima, anche quella intellettuale (ossia spirituale), sprigiona delle forze che si avvalgono degli organi corporei. I beni connaturali all'uomo sono quelli sensibili. Perciò quando l'anima occupata nelle attività della ragione si innalza troppo al di sopra di questi beni sensibili, si produce un affaticamento proprio dell'anima, sia quando l'uomo esercita la ragione pratica sia quando esercita quella speculativa. Di più però quando è occupato nella contemplazione perché è maggiormente estraniato dai beni sensibili: quantunque forse in talune operazioni esteriori della ragion pratica sia implicata una maggior fatica corporea. In entrambi i casi tuttavia quanto più uno è accanitamente dedito alle opere della ragione, tanto più si affatica nell'anima. Così come alla fatica del corpo si rimedia con il riposo corporeo, così alla fatica dell'anima si ovvia con il riposo dell'anima. L'anima riposa quando prova piacere... quindi non c'è che ottenere il rimedio contro la fatica dell'anima con qualche piacere, deponendo l'intenzione di insistere nell'impegno razionale»²⁶.

Osservazione questa che è una concreta "prova" o forse "applicazione" della dottrina che afferma l'uomo come unità sostanziale psico-somatica che ha come unica forma sostanziale un'anima spirituale.

5. Il concetto di persona

Un altro concetto importante per cogliere il contributo che il medioevo filosofico-teologico ha saputo dare alla chiarificazione dell'identità umana è quello di persona. L'antichità non si era focalizzata sul concetto di persona: esso allora non aveva assunto una rilevanza propriamente filosofica²⁷. Il concetto di persona proviene dal laboratorio del medioevo cristiano.

²⁶ *Ibid.* a. 2, resp.

²⁷ Cfr. D. TEICHERT, *Personen und Identitäten*, de Gruyter, Berlin-New York 2000, 125: «Darüber hinaus wird "persona" in der Antike in Disziplinen wie Grammatik, Rhetorik, Jurisprudenz und Hermeneutik vereinzelt als Fachterminus gebraucht. Mit Blick auf den untersuchten Zeitraum kann keine Rede davon sein, daß „persona“ ein wichtiger philosophischer Begriff wäre. Im Gegenteil, in der vor-christlichen Zeit besitzt "persona" im Bereich der Philosophie keine Bedeutung. Erst im Kontext der Stoa tritt "persona" als ein philosophischer Terminus auf. Die stoische Konzeption der "personae" ist daher ein entscheidender Punkt der Begriffsgeschichte. Sie verweist explizit auf die konstitutive Bedeutung von Interaktion und Kommunikation zwischen Personen. Ein und derselbe Mensch kann sich in unterschiedlichen Kontexten

Nello sforzo di affinare il linguaggio che esprime i dogmi trinitario e cristologico, il latino Boezio, nel secolo VI, ci ha fornito una celebre definizione della persona: «sostanza individuale di natura razionale (*naturae rationabilis individua substantia*)»²⁸. Nella formulazione della trinità i Greci preferivano a πρόσωπον (equivalente del lat. *persona*)²⁹ il termine “ipostasi”, ὑπόστασις.

Si trova poi anche un'altra interessante definizione di “persona” in Giovanni Damasceno (secolo VII-VIII): «persona è ciò che, esprimendo se stesso per mezzo delle sue operazioni e proprietà, dà di sé una manifestazione che lo distingue dagli altri della sua stessa natura»³⁰. Tale definizione come *espressione di sé per mezzo di sé*, che insiste sull'affermazione di una insuperabile identità, soggetto di operazioni e proprietà esclusive dentro una natura condivisibile, rende ciò che Boezio intendeva con sostanza individuale (= non partecipabile, non condivisibile, non comunicabile) di natura razionale, ossia spirituale.

In Occidente, sempre in contesto teologico, parecchi autori dei secoli successivi si richiamarono alla definizione boeziana³¹, non mancando di sottolinearne anche le insufficienze. Si è giustamente osservato che, se la discussione teologico-trinita-

in unterschiedlichen “personae” manifestieren. Das Individuum ist als eine verschiedenartige soziale Anforderungen koordinierende und integrierende Größe bezeichnet. Damit entwickelt die stoische Konzeption den Aristotelischen Gedanken des in Gemeinschaft mit anderen lebenden Menschen weiter» (tr. it.: «[...] nell'antichità “persona” sporadicamente è usato in discipline come grammatica, retorica, giurisprudenza ed ermeneutica come termine tecnico. Con riferimento al periodo esaminato, non si può seriamente affermare che “persona” fosse un concetto filosofico. Al contrario, in epoca pre-cristiana, “persona” in ambito filosofico non ha alcun significato. Solo nel contesto della Stoa “persona” si avvia ad essere un termine tecnico-filosofico. La concezione stoica di “persona” è perciò un punto decisivo della storia del concetto. Rimanda esplicitamente al significato costitutivo di interazione e comunicazione tra persone. Uno stesso uomo può, in contesti diversi, manifestarsi con “personae” diverse. L'individuo è indicato come una misura che coordina e integra esigenze sociali diverse. La concezione stoica fa evolvere l'idea aristotelica dell'uomo in comunione con altri viventi»).

²⁸ *Liber contra Eutychen et Nestorium* (noto anche come: *De duabus naturis et una persona Christi*), c. 3, edd. H. F. Stewart – E. K. Rand – S.J. Tester, Loeb, Cambridge Ma. 1973, 84 (tr. it. L. Obertello, in *La Consolazione della filosofia – Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979).

²⁹ *Ibid.* (tr. it.): «Molto più esattamente i Greci chiamarono con il nome di ὑπόστασις la sostanza individuale di natura razionale, mentre noi Latini per mancanza di termini appropriati abbiamo conservato il nome tradizionale, chiamando persona quel che essi chiamano ὑπόστασις; ma i Greci con più ricco vocabolario chiamano la sostanza individuale con il nome di ὑπόστασις».

³⁰ *Dialectica* 44.2-4 (in JOANNES DAMASCENUS, *Die Schriften*, hrsg. v. Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Besorgt von P. Bonifatius Kotter, 1. Bd.: *Institutio elementaris capita philosophica*, de Gruyter, Berlin-New York 1969): «Πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδην καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν». La stessa definizione si trova anche in *Dialectica* 27.2-4 e *Fragmenta philosophica* 11. 40-42.

³¹ L'Occidente latino non conosce il Damasceno, ma solo Boezio.

ria in cui si colloca Boezio e coloro che lo hanno seguito o criticato su questo terreno, non appare filosoficamente interessante per la discussione odierna sul concetto di persona, «tuttavia si può riconoscere che nei trattati teologico-trinitari si scorge un rapporto tra concetto di persona e concetti d'identità e d'individualità, che nelle condizioni di oggi assumono un significato centrale»³².

Accenniamo agli autori che manifestano qualche dissenso nei confronti di Boezio, solo per registrare elementi che possano ricongiungersi al concetto antropologico moderno di persona. Richiamiamo pertanto le rielaborazioni della definizione boeziana che si trovano in Pietro Abelardo, Gilberto di Poitiers (de la Porrée) e Riccardo di San Vittore, tutti appartenenti al secolo XII, definito *aetas boetiana*.

Abelardo, per ottenere l'intelligibilità del mistero uni-trinitario di Dio, sviluppa tutta una serie di distinzioni nei modi in cui si predica il termine «identico» e il termine «diverso», che senza dubbio tornano utili non solo alla soluzione del problema teologico, ma anche a una definizione più compiuta della persona umana³³. Quanto alla definizione boeziana di persona – identificazione con la «sostanza dotata di ragione» (*pro substantia scilicet rationali*)³⁴ –, Abelardo ne limita la validità all'ambito retorico-giuridico³⁵, esprimendo riserve sulla sua utilizzabilità in teologia:

«Egli [= Boezio] accolse questa accezione di persona, anche nella disputa contro Eutiche e Nestorio sull'unità della persona di Dio e dell'uomo in Cristo, con la seguente definizione: «La persona è – sostenne – sostanza individua di natura razionale». Certamente questa definizione non si deve in nessun modo applicare alle tre persone che sopra abbiamo distinte nella Divinità, cioè quelle del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Altrimenti, essendoci tre persone, ci sarebbero tre sostanze razionali individue»³⁶.

³² TEICHERT, *Personen und Identitäten*, 126 (tr. it. nostra).

³³ Si veda, ad esempio: *Theologia "Summi boni"* II, 4 (*De eodem et diverso*), ed. E. M. Buytaert – C. J. Mews (CCCM XIII), Brepols, Turnholti 1987, §§. 82-106 [tr. it. *Teologia del sommo bene*, a cura di M. Rossini (Testo latino a fronte), Rusconi, Milano 1996, 149-165].

³⁴ *Ibid.* II, 5, §. 110 [tr. it. 169].

³⁵ *Ibid.* §. 112: «Tribus itaque modis ac pluribus fortassis hoc nomen "persona" sumitur, aliter uidelicet a diuinis, aliter a grammaticis, aliter a rethoricis, ut supra determinatum est.» Anche in *Theologia christiana*, cit. *infra*, c. 181: «Tribus itaque seu quatuor modis ac pluribus fortassis hoc nomen "persona" sumitur, aliter uidelicet a theologis, aliter a grammaticis, aliter a rethoricis uel in comoediis, ut supra determinatum est».

³⁶ *Theologia christiana*, III, c. 179, ed. E. M. Buytaert (CCCM XII), Brepols, Turnholti 1969, ll. 2214-2220: 179. «Qui [Boethius] etiam hanc acceptionem personae, Contra Eutychem et Nestorium disputans de unitate personae Dei et hominis in Christo, tali prosecutus est definitione: "Persona est", inquit, "naturae rationabilis indiuidua substantia". Quae quidem nequaquam definitio dicenda est trium personarum in

Gilberto de la Porrée³⁷, dopo aver verificato fino a che punto l'anima umana possa rientrare nel concetto di persona proposto da Boezio (sostanzialità, razionalità, individualità)³⁸, esclude una identificazione tra anima e persona:

«Così dunque l'anima, che è la parte costitutiva dell'uomo, sembra correttamente corrispondere al concetto di persona. Ma ciò è evidentemente impossibile, dato che nessuna parte della persona può essere persona. Ogni persona, infatti, è a tal punto per sé una – in tal modo Gilberto estremizza l'*individua* di Boezio, che egli aveva inteso sopra come specificità³⁹ – che quando si vuol predicare di un soggetto veramente individuale (*de uno vere individuo*) un predicato che esprima una persona in pienezza e in tutti i suoi precisi tratti, non è possibile la sostituzione di questo predicato col predicato di un'altra persona che la esprima in pienezza e in tutti i suoi tratti [solo] in modo simile»⁴⁰.

«Nessuna parte della persona può essere persona», la persona dunque è l'impartecipabile. Di qui l'esempio: «ciò che personalmente è proprio di Platone e ciò che è personalmente proprio di Cicerone non si possono dire di un unico individuo»⁴¹. E ancora a conclusione di tutta la sua spiegazione:

«Da quanto abbiamo detto si comprende che la persona è talmente per sé una,

diuinitate superius a nobis distinctarum, hoc est Patris et Filii et Spiritus Sancti. Alioquin cum sint tres personae, essent tres indiuiduae rationales substantiae».

³⁷ Chenu parlava del secolo XII, cui appartiene Gilberto, come di *aetas boetiana*: cfr. *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 161-178. Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Gilberto Porretano*, in *Id.*, *Studi di filosofia medioevale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1978, 176-247.

³⁸ *Commentaria in librum de Duabus naturis et una persona Christi*, in *PL* 64, 1371 D: «Infatti essa non è, come alcuni dissero, *entelechia*, cioè forma, ma è piuttosto sostanza, cioè sussistente, che contiene in sé forme e accidenti dei diversi generi, ed è di natura razionale. Essa infatti esercita intelligenza e giudizio tanto separata dal corpo quanto posta in un corpo: fino al punto che un uomo, costituito di anima e corpo, come occupa uno spazio proprio col suo corpo, così esprime giudizi propri con i poteri che la sua anima ha. Inoltre l'anima di ogni uomo appartiene al genere degli spiriti ma ha anche come [tale] anima una specificità sua propria, grazie alla quale si distingue con proprietà non partecipabile [individua] da tutte le realtà diverse da quell'anima».

³⁹ Errata, ma significativa l'etimologia di *persona* che si trova in Alano di Lilla: «*res per se una*» (cfr. *Theologicae Regulae*, reg. 32 e 102, in *PL*, 210, 636 D e 676 B).

⁴⁰ *PL* 64, 1371 D-1372 A: «Sic igitur anima, quae hominis est pars constitutiva, videtur recte esse persona. Hoc tamen impossibile esse, per hoc intelligitur, quod nulla persona pars potest esse personae. Hoc tamen impossibile esse, per [1372A] hoc intelligitur, quod nulla persona pars potest esse personae. Omnis enim persona adeo est per se una, quod cujuslibet plena et ex omnibus quae illi conveniunt collecta proprietates, cum alterius personae similiter plena, et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo praedicari non potest».

⁴¹ *PL* 64, 1372 A: «Ut Platonis et Ciceronis personales proprietates, de uno individuo dici non possunt».

che quanto le è proprio nella sua integralità non può affatto essere ascritto a nessuno altro secondo sé e con similitudine perfetta né ad altro (può) essere riferito per costituirne una proprietà personale»⁴².

Riccardo di San Vittore, con attitudine meno da "logica", ma non meno acutamente, affronta la chiarificazione del concetto di persona senza la pretesa di insegnare a Minerva⁴³, ma pensando al termine «persona» che «corre sulla bocca di tutti, anche della gente incolta»⁴⁴. Riccardo di San Vittore ha dato questa definizione della persona divina: «un'esistenza incomunicabile»⁴⁵. Vi arriva a partire da una condivisione della definizione boeziana che cerca di approfondire. La ripresa della definizione boeziana si arricchisce dell'aggiunta di questa osservazione propria:

«Se rifletti bene ed osservi attentamente, con la parola «sostanza» [Boezio] non presuppone tanto un chi, quanto un *che cosa*. Il termine «persona», viceversa, non presuppone tanto un che cosa, quanto un *chi*. Quando qualcosa è tanto distante da noi da non potersi distinguere, noi chiediamo che cosa sia, e di solito riceviamo in risposta che si tratta di un animale o di un uomo o di un cavallo, e così via. Se, però, [questo qualcosa] si è avvicinato al punto da consentirci di constatare che è un uomo, noi non domandiamo più che cosa, ma chi sia; e ci viene risposto che è Matteo, o Bartolomeo, o il padre o il figlio di qualcuno. Vedete bene che alla domanda «che cosa è?», si risponde con una parola generica o specifica, con una definizione o qualcosa del genere; alla domanda «chi?», invece, la risposta è ordinariamente un nome proprio, o qualcosa di equivalente. Con «che cosa?», dunque, ci si informa intorno ad una proprietà comune; con «chi?», intorno ad una proprietà individuale»⁴⁶.

E conclude:

⁴² PL 64, 1373 A: «Ex his ergo intelligitur quia persona adeo est per se una, quod ejus tota proprietates nulli prorsus secundum se tota similitudine conferri potest, nulli ad constituendam personalem proprietatem conjungi».

⁴³ *De Trinitate*, IV, cap. 4, in PL 196, 933 A: «Quoniam ergo intentionis meae est in hoc opere simplicioribus deservire, et, ut sic dicam, non Minervam docere [...]».

⁴⁴ *Ibid.*; cfr. anche 933 D: «ergo secundum simplicem et communem animi intellectum quem quisque concipit ad nominationem personae, studebo assertionis nostrae modum formare».

⁴⁵ *De Trinitate* IV, c. 18, PL 196, 941 C: «quantum ad divina nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis existentia».

⁴⁶ *Ibid.* cap. VII, 934 c. (Abbiamo leggermente modificato la tr. it. *La Trinità*, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990, 158-159).

«Sulla scorta di tutto ciò, credo, si può comprendere in modo adeguato che con la parola “sostanza” non si sottintende tanto qualcuno, ma piuttosto qualche cosa e che, viceversa, il termine “persona” non indica tanto qualcosa, quanto qualcuno. Con la parola “persona”, inoltre, non viene mai designato se non qualcuno che è uno solo, distinto da tutti gli altri per una proprietà particolare (*Ad nomen [935 B] autem personae, nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus*)»⁴⁷.

Per Riccardo poi «se le [tre persone] siano più [sostanze] oppure tutte costituiscano un'unica e medesima sostanza, non ha nessuna importanza in rapporto alla natura propria e alla realtà della persona»⁴⁸. L'«essere qualcuno» è il carattere fondante del concetto di persona⁴⁹:

«dovunque vi sono tre persone, [come nel caso della trinità divina] è assolutamente necessario che questo sia qualcuno, quello sia un altro qualcuno ed il terzo ancora un altro qualcuno, e che ognuno di loro abbia un'esistenza individuale di per sé e sia distinto dagli altri due in forza di una propria singolarità e di una particolare identità»⁵⁰.

La pluralità di sostanze si fonda sulla «diversità» (*diversitas substantiarum*), la pluralità di persone sulla «alterità» (*alietas personarum*). Su queste premesse, considerando la natura umana, la pluralità delle sostanze non compromette l'unità della persona, così come nella natura divina la pluralità (o alterità) delle persone non compromette l'unità della sostanza: « Nella natura umana, infatti, il corpo è

⁴⁷ *Ibid.* 935 A-B. Con una interessante consonanza con il Vittorino, scrive Karol Wojtyła, *Persona e atto* (*Osoba i czyn*), Rusconi, Milano 1999, 199: «La persona è sempre un individuo di natura razionale, come afferma Boezio: “persona est rationalis naturae individua substantia”. Nondimeno né il concetto di natura (razionale), né la sua individualizzazione sembrano rendere quella specifica pienezza che risponde al concetto di persona. Quella pienezza non è solo concretezza, è piuttosto unicità e irripetibilità. Il linguaggio corrente dispone qui di un'espressione pronominale lapidaria: la persona è *qualcuno*. Questo pronome è un'eccellente epitome semantica, poiché suscita immediatamente un'associazione d'idee e, in essa, il confronto e la contrapposizione a “qualcosa”. Per identificare la persona come *suppositum* è necessario tener conto della differenza che passa tra “qualcuno” e “qualcosa”. La persona è un *suppositum*, ma molto diverso da tutti quelli che circondano l'uomo nel mondo visibile. Questa diversità, questa proporzione o piuttosto sproporzione, che i pronomi “qualcuno” e “qualcosa” indicano, giunge fino alla radice stessa dell'essere che è soggetto».

⁴⁸ Qui mi discosto dalla traduzione citata di Spinelli.

⁴⁹ *Ibid.* cap. 8, 935 B: «quando parliamo di tre persone, che cos'altro intendiamo se non tre “qualcuno”? (*Quando igitur tres personas dicimus, quid aliud quam tres aliquos significamus?*)».

⁵⁰ *Ibid.* cap. 9, 935 D-936 A.

una sostanza e l'anima un'altra [sostanza], pur non essendovi tuttavia che una sola persona»⁵¹.

Concentrandosi poi sulla distinzione delle persone divine Riccardo ritiene sia necessaria una duplice considerazione: sapere, cioè, che cosa sia [la persona] e da dove tragga l'essere. Si tratta della natura e dell'origine. E rinviene nel concetto di esistenza una possibilità di sviluppare questa considerazione:

«Ora, con il termine "esistenza" noi possiamo intendere entrambe le considerazioni: tanto, cioè, quella che riguarda la natura dell'essenza, quanto quella che si riferisce alla natura dell'ottenimento; sia, voglio dire, quella che in ogni essere ricerca che cosa esso è, sia quella con cui si cerca di sapere da dove trae l'essere»⁵².

Il termine *existentia* è composto di *ex* e *sistere*, chiarisce Riccardo. La componente *sistere* ha a che fare con la prima considerazione: esprime l'essere e, pur potendosi distinguere tra un *sistere* che è essere pieno e assoluto (increato) e un essere che è piuttosto un *in-sistere* (creato)⁵³, tuttavia «sembra adatto a tutte due, sia a ciò che sussiste in qualche modo sia a ciò che non può assolutamente sussistere, tanto a ciò che è necessariamente subordinato quanto a ciò che non può esserlo in nessun modo»⁵⁴. Ma aggiunge il Vittorino:

«Il termine *exsistere*, dal canto suo, esprime non solamente il possesso dell'essere; ma anche la sua provenienza dall'esterno, cioè il fatto che *si possiede l'essere grazie a qualche [altro]*. Ciò, infatti, è reso evidente, nel verbo composto, dalla preposizione ad esso aggiunta. Che cosa significa *exsistere*, infatti, se non *sistere* «da» [ex] qualche altro, cioè *aver ricevuto il proprio essere sostanziale da qualche altro?*»⁵⁵.

In base a questo concetto di persona come esistenza Riccardo poi può specificare in quale senso sono persone l'uomo, l'angelo e Dio. Infatti «l'esistenza può presentarsi in generale sotto tre diverse forme. Essa può variare, infatti, in base alla

⁵¹ *Ibid.*, 936 B-C.

⁵² *Ibid.* cap. 12, 937 c.

⁵³ *Ibid.*, 937 D: «Quando si dice che qualcosa "esiste" (nel senso di *sistere*), subito si tolgono di mezzo quelle realtà che non hanno l'essere in se stesso, ma piuttosto in qualcun [altro], che non tanto esistono — per dir così — quanto insistono, cioè aderiscono ad un qualche soggetto».

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ 938 A: «Quod autem dicitur *exsistere*, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid enim *exsistere* nisi ex aliquo *sistere*, hoc est substantialiter ex aliquo esse?».

sola natura dell'oggetto o in base alla sua sola origine oppure in entrambi gli aspetti nello stesso tempo»⁵⁶. Mi limito a riferire per esteso ciò che dice della persona umana:

«Nella natura umana, che conosciamo per esperienza, si nota che l'esistenza delle persone differisce sicuramente tanto nella qualità delle persone [stesse] quanto nella loro origine. Una cosa è certa: ogni persona umana possiede un'identità particolare e propria grazie alla quale, senz'alcun dubbio, essa è diversa da qualunque altra. Come pure ognuna di esse ha un'origine propria, diversa da tutte le altre e contraddistinta da una sua proprietà esclusiva. Difatti una persona ha un'ascendenza e un'altra ne ha una diversa, poiché il padre dell'una è questo e il padre dell'altra è quello; e quando sono in più [persone] ad avere un unico padre, una di esse è stata originata da un [certo] elemento della sostanza paterna, mentre un'altra deriva da un altro elemento della sostanza paterna [stessa]. Rileviamo, perciò — come stato detto —, che nelle persone umane le rispettive esistenze si differenziano tanto in base alla qualità di ciascuna di esse quanto in rapporto alla loro stessa origine individuale»⁵⁷.

Anche i maestri dei secoli XIII e successivi fanno tesoro di tutte queste speculazioni teologiche e progressivamente vanno cesellando sulla base boeziana il concetto di persona. Ci sono studi che ci fanno seguire più da vicino questo lavoro degli scolastici⁵⁸. In particolare, per Tommaso d'Aquino la persona esprime dignità dell'essere, legata alla qualità razionale o spirituale o intellettuale: «persona significa ciò che in tutta la natura è il massimo della perfezione, ossia ciò che sussiste nella

⁵⁶ Cap. 13, 938 B. Così poi sintetizzerà la pluralità delle persone tra gli uomini, tra gli angeli e in Dio (cap. 15, 939 C-D): «Nella natura divina la pluralità delle esistenze si differenzia solo in rapporto all'origine; nella natura angelica, invece, solamente in relazione alla qualità; nella natura umana, infine, tanto in base alla qualità quanto dal punto di vista dell'origine».

⁵⁷ Cap. 14, 938 D-939 A: «In humana pro certo natura, quam per experientiam novimus, personarum existentiam tam secundum personarum qualitatem, quam secundum ipsarum originem variari videmus. Certe omni humanae personae est qualitas singularis et propria, per quam absque omni ambiguitate differt a qualibet alia. Sic etiam singulis quibuscunque est origo propria, ab omnibus aliis diversa, et singulari proprietate discreta. Nam aliud praecipuum est isti, et aliud illi, quoniam alius est pater istius, et alius est pater illius. Et ubi unius pater est pluribus, alia tamen est paternae substantiae decisio, unde propagatus est alius. Videmus itaque, ut [939A] dictum est, in humanis personis existentiarum proprietatem variari quidem, tam secundum singulorum qualitatem, quam secundum singulorum originem».

⁵⁸ Nel caso di San Tommaso abbiamo: U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, (Cathedra Sancti Thomae P.U.L., 2) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967. Il problema della persona è seguito in tutta la scuola tomistica, dal Capreolo in avanti.

natura razionale»⁵⁹; «la natura, che la persona include nel suo significato, è la più degna di tutte le nature, ossia la natura intellettuale in genere»⁶⁰; «nelle commedie e nelle tragedie si rappresentano uomini famosi, ad essi si dà il nome di persona per significare che hanno dignità... e poiché sussistere nella natura razionale è una grande dignità, ogni individuo di natura razionale è detto persona...»⁶¹; «E benché questo nome di persona a Dio non convenga se si considera ciò a partire da cui si sia imposto, tuttavia se si considera ciò per significare il quale si è imposto, esso al massimo grado conviene a Dio»⁶².

Nella sostanziale condivisione della definizione boeziana, Tommaso non manca di importanti precisazioni: la natura razionale, la singolarità, la sussistenza (o esistenza *per se*): «non un *qualsiasi* individuo appartenente al genere della sostanza e anche di natura razionale merita il concetto di persona, ma solo ciò che *esiste per se*, non invece ciò che esiste in altra realtà più perfetta»⁶³ e poi aggiunge: «inoltre l'essere particolare e individuale compete in modo speciale e più perfetto alle sostanze razionali che sono padrone del loro proprio agire, e non solo agiscono come tutte le altre realtà, ma agiscono per sé: le azioni sono iscritte nella loro singolarità. E perciò tra le altre sostanze queste realtà singolari di natura razionale meritano anche un nome speciale. E questo nome è persona»⁶⁴.

All'obiezione poi se l'anima separata dal corpo possa considerarsi persona, Tommaso riconosce: «L'anima separata è parte dell'uomo, e perciò, quantunque sia separata e quindi conservi la natura dell'unibilità, non si può tuttavia ritenere come

⁵⁹ *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, resp.: «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura».

⁶⁰ *De potentia*, q. 9 a. 3 resp. «Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum».

⁶¹ *Summa theologiae*, I, q. 29 a. 3 ad 2: «Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significantum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae».

⁶² *Ibid.*: «... quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significantum imponitur, maxime Deo convenit».

⁶³ *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 3.

⁶⁴ *Ibid.*, I, q. 29, a. 1, resp.: «Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona».

una sostanza individuale che è ipostasi o sostanza prima... Per cui non le compete né la definizione né il nome di persona»⁶⁵.

Ricordiamo che Tommaso, oltre che condividere e arricchire di osservazioni la definizione di Boezio, formula anche in proprio delle definizioni di persona. Se nel possono riconoscere tre: 1) «Persona est subsistens distinctum in natura intellettuali»⁶⁶, che è definizione unica che abbraccia Dio, angelo e uomo; 2) l'altra salva dal fraintendimento la definizione di Boezio: «*Substantia individua quae ponitur in definitione personae importat substantiam completam, per se subsistentem separatim ab aliis*»⁶⁷; 3) la persona è un «integrum quoddam»⁶⁸, «persona... est completissimum in genere substantiae»⁶⁹, che è poi lo stesso motivo che induce Tommaso a non considerare persona l'anima separata dal corpo⁷⁰.

Da ultimo, prima di concludere questa rassegna, vogliamo ricordare anche un'altra definizione di Duns Scoto, soprattutto per il suo vigore espressivo: «Per la personalità si richiede l'ultima solitudine (*ultima solitudo*), ossia la negazione della dipendenza attuale e attitudinale verso la persona di un'altra natura»⁷¹. Vi sono per Scoto tre tipi di dipendenza: attuale, attitudinale e potenziale. La dipendenza potenziale è chiamata anche da Scoto *relatio transcendentalis*: dice radicale dipendenza da Dio e apertura verso (desiderio di) Dio: solo questa dipendenza assicura a una "natura intellettuale" di costituirsi in "persona"; tutte le altre dipendenze devono essere rimosse; *ultima solitudo* è l'espressione un po' enigmatica con cui si allude all'assolutezza ontologica della persona, fondamento della sua intangibilità, della sua esclusiva comunicazione con Dio, che esclude ogni altra comunicazione ontologica con altra creatura spirituale (uomo, angelo, demonio). Significa in definitiva la libertà e l'intangibilità.

⁶⁵ *Ibid.*, ad 5: «anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.»

⁶⁶ *De potentia*, q. 9 a. 4.

⁶⁷ *Summa theologiae*, III, q. 16, a. 12, ad 2.

⁶⁸ *Compendium theologiae*, cap. 211.

⁶⁹ *III Sent.* d. 5, q. 3 a. 2.

⁷⁰ Agli averroisti Tommaso concede che l'anima separata dal corpo non è l'uomo completo – non è la persona – ma sottolineando che la separazione per questo non è insensata: «non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in decimo Ethic.», *De unitate intellectus*, cap. 5, (§. 112), cfr. tr. it. cit., 179.

⁷¹ *Ordinatio*, III, d. 1, q. 1, n. 17: «Ad personalitatem requiritur *ultima solitudo*, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae».

Conclusione

Rivisitare, anche se per accenni – e questo tema certo meriterebbe di essere ripreso in modo più sistematico –, un'epoca così remota come il medioevo non credo possa ritenersi operazione del tutto priva di senso. Una considerazione storica che mostri come e attraverso quali sfide si sia costituito il progressivo rafforzamento dell'umano nella riflessione medievale sembra utile per capire, oggi, se un capitale così rimanga del tutto inutilizzabile o invece abbia un suo valore di stimolo positivo.